

- Petrarch, F. (2017) *Canzoniere* / translated by A. A. Berdnikova. Moscow, Letniy sad. 319 p. (In Russ.)
- Petrarch, F. (1989) *De contempt mundi*. In: Petrarch, F. *Lirica. Avtobiographicheskaya proza*. Moscow, Pravda. 480 p. (in Russ.)
- Romanckuk, A. V. (2007) *Rol Francesco Petrarchi v formirovanii obraza somnevayuschegosya intelligent*. In: *Francesco Petrarch i evropeyskaya cultura* / ed. by L. M. Bragina. Moscow, Nauka. P. 92–96.
- Chelischeva, I. I. (2020) *O naimevovaniachy azikav italyanskich tekstach XIII–XV vv.* In: *Linguistica i metodica prepodavania inostrannich yazikov*. Moscow, Institut yazikoznaniya RAN. P. 158–167.
- Mommsen, Th. E. (1942) *Petrarch's Conception of the Dark Ages*. *Speculum*, no. 17, pp. 226–242.
- Post, G. (1973–1974) *Medieval and Renaissance ideas of nation*. In: *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* / ed. Philip P. Wiener. New York : Scribner. P. 318–324.

Submission date: 11.07.2024.

Егоров Михаил Дмитриевич — аспирант кафедры философии, социологии и культурологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Российская Федерация, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Эл. адрес: egorov.mihail1999@yandex.ru

Egorov Mikhail Dmitrievich, Postgraduate Student, Department of Philosophy, Sociology and Cultural Studies, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. E-mail: egorov.mihail1999@yandex.ru

DOI: 10.17805/zpu.2024.3.17

Метафизика социального бытия в «Столпе и утверждении Истины» П. А. Флоренского

А. Е. БЕЗМЕНЩИКОВ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

В статье производится краткий анализ социальной философии П. А. Флоренского как возможной и эвристически значимой интерпретации практико-философской составляющей его концепций. Объектом исследования является работа «Столп и утверждение Истины», предметом — понятийный строй подобной интерпретации и некоторые результаты проистекающего из нее анализа метафизики социального бытия в данном сочинении. В частности, впервые внимание сконцентрировано на том, как именно гносеологически ориентированный подход Флоренского к проблемным пересечениям экзистенциального и метафизического дискурсов в трактовке индивидуального и социального бытия дает ему возможность сделать сознание (или разум) парадигматическим основанием онтологии. Также религиозно-философский концепт «Любви» как божественной энергии переведен в социально-философский контекст и рассмотрен как экзистенциал коллективно-го бытия. Именно этот экзистенциал в качестве репрезентации метафизической сущности Бога-Истины кладется Флоренским в основу описываемой динамики консолидации

преобразенных индивидов и общностей. В целом традиционная для русской религиозной философии софиология Флоренского, таким образом, предстает как метафизика социального бытия. Исследование произведено на основании историко-философского и герменевтического типов анализа процесса, логики и результатов размышлений автора «Столпа». Характер получаемых результатов позволяет говорить о понятийной структуре социальной утопии, по отношению к которой «Столп» является теоретическим этапом, формирующим как базовые концепты автора и пути их дальнейшего практического применения, так и авторский оптимизм по отношению к возможностям социальной эпистемологии и социального проектирования.

Ключевые слова: П. А. Флоренский; София; утопия; социальная философия; метафизика

ВВЕДЕНИЕ

Современные исследования философского и богословского творчества П. А. Флоренского обычно ограничены вопросами теологического или историко-философского плана. Как западные, так и отечественные исследователи исходят из имманентного предположения о незаконченности и фрагментарности наследия мыслителя. Там же, где явным образом предполагается искомое самим Флоренским «цельное мировоззрение», проблематизируется один из ключевых аспектов авторского мышления, как, например, в работах С. М. Половинкина (Половинкин, 2012), Н. Н. Павлюченкова (Павлюченков, 2012) или Н. Валентини (Валентини, 2015)¹, либо проблематизируется сам Флоренский как человек (исследуется личность Флоренского и результаты такого исследования экстраполируются на выводы о содержании его сочинений), что вслед за С. С. Хоружим (Хоружий, 2011) и М. Хагемейстером (Хагемейстер, 2006)² можно обнаружить в исследованиях Н. К. Гаврюшина (Гаврюшин, 2011: 454–500) или Н. К. Бонецкой (Бонецкая, 2015)³. «Цельное мировоззрение» Флоренского как реализованная система мышления, и не просто в гносеологическом или методологическом смысле (см.: Антипенко, 2012), редко становится предметом исследования, поскольку для этого необходимо предположить как некоторый постоянный предметный философский интерес мыслителя, так и сводимость большинства его многообразных работ к этому интересу и какому-то общему языку его выражения. Последнее не менее важно, чем многообразие частных исследований Флоренского, поскольку философ, кроме набора из нескольких полисемантических понятий, не использовал единую терминологию и никогда не экстраполировал все многообразие своих тем к одному философско-практическому сюжету, т. е. к системе.

В последнее время появляются и работы, в которых «цельное мировоззрение» рассматривается под углом практического мышления: буквально все наследие Флоренского можно подвести, хотя бы даже не прибегая к поиску общей методологии и единой терминологии, к реализации практико-философских (или утопических) задач. В таком случае объектом становится социальное бытие, а предметом и методом, исследуемым в различных аспектах, — его технизация. Однако в исследованиях подобного плана легко встретить следующие утверждения: «...при отдаленном рассмотрении можно понять, что благодаря аритмологии Флоренский создал необходимую методологическую платформу для объяснения *своей* роли и функций в религиозно-философском мире, а именно — преобразении окружающего мира и прихода другого типа культуры» (Гольшев, 2014: 234). Поскольку «роль Флоренского — это роль “социального инженера”, выстраивающего кон-

цепцию благого государства, материалом для этой социально-математической конструкции является человек» (там же)⁴. Или при исследовании двух «типов социальности» — религиозной и светской — у С. Н. Булгакова и Флоренского исследователь может прийти к следующему выводу: в «символе соборности странствования отражается суть религиозной социальности — отрешенность, отчуждение от мира, внеисторизм» (Тонковидова, 2021: 134–135). В первом случае необходимый для исследования «технизации социального бытия» социально-философский дискурс подменяется, и особенно в выводах, аргументами и оценками *ad hominem*. Во втором случае социальное бытие, ставшее «социальностью», оказывается в выводе вовсе не социальным.

По всей видимости, для анализа «цельного мировоззрения» Флоренского как мировоззрения практико-философского, внутренне объединенного практически задачами, связанными с анализом и преобразованием социума и человека в нем, необходимо отказаться как от анализа «авторского мономифа», так и от преувеличения (вплоть до состояния «лубка») христианских («православных») мотивов в творчестве мыслителя (Бужор, 2024)⁵.

Для этого, как представляется, необходимо систематически транспонировать религиозно-философские работы Флоренского в их результатах и выводах в социально-философский дискурс, центром смыслового единства которого должна выступать социально-утопическая интенция преобразования социального бытия. В качестве краткого примера подобного транспонирования и его эвристического потенциала можно рассмотреть «Столп и утверждение Истины», и в особенности главу «София», с точки зрения разворачивающегося в них описания метафизики социального бытия. Для этого необходимо будет параллельно перенести при минимальных изменениях (транспонировать) концепты из религиозно-философского контекста в контекст социально-философский и далее на основании герменевтического анализа показать их новые взаимодействия и некоторые следствия последних.

СИСТЕМА КОНЦЕПТОВ В СОЧИНЕНИИ ФЛОРЕНСКОГО

Какова в самых общих чертах система концептов, которыми оперирует Флоренский в этом сочинении, при транспонировании их в социально-философский контекст?

С точки зрения социально-философского мышления Флоренский анализирует и выстраивает в «Столпе» фундаментальные основания возможности должного социального состояния человека, и в этом смысле «Столп» можно рассматривать как развернутую теорию утопического проекта новой социальной реальности.

Динамику изменений современного ему социума Флоренский периода «Столпа» видит сквозь призму конфликта индивидуального и коллективного начал, обозначающих для него центральные нарративы двух идей метафизической независимости. Индивидуальное начало претендует на такую независимость, но стремится достичь ее обособлением своего эмпирического индивидуального содержания (его мыслитель именуется «самостью») (Флоренский, 2003: 184) от теологического и онтологического Целого. Коллективное же начало, наоборот, ищет основание независимости в бесконечности своей сущности — сущности конечного и конкретного целого, которое манифестирует Целое онтологическое и божественное (там же, 2003: 99).

Соответственно, Флоренский, выбирая сторону коллективного начала и пространно анализируя его с точки зрения религиозной философии, приходит к выводу, что искомое христианством преобразование человека есть процесс наблюдаемый, опытный и что именно он является предметом «практической церковности» (там же: 264). И хотя в основе становления нового типа коллектива Флоренский данного периода творчества еще видит чудо божественного отклика, это — процесс как анализируемый, так и управляемый. Следовательно, по крайней мере, теоретически масштабируемый (там же: 364–365).

Отсюда происходит и тот понятийный ряд сочинения, который можно и должно транспонировать в социально-философский дискурс. Христианское преобразование индивидуального сознания — это полное изменение его функционально-категориального состава: принятие в основу разума иного типа истины, иных логических правил (там же: 76–79, 80–81; Валентини, 2015: 103–105). Это описываемое в первую очередь гносеологически преобразование сознания ведет к преобразению и физического (понимаемого как уплотненное метафизическое) содержания индивида: волевые и чувственные движения получают особую, направленную к коллективной активности, настройку, вследствие которой и весь психотелесный состав человека изменяется (Флоренский, 1996: 571–637). Преобразенные индивиды как новая форма жизни образуют и новые преобразенные общности: как не замкнут более на себя, на свое Эго новый индивид, так не замкнуты на себя и новые общности — и те, и другие открыты вовне к новым формам коммуникации и новым формам коллективного действия. И здесь можно повторить за Э. Блохом, что сущностно антропологической целью такой практики будет исключение всех тех форм мышления, которые ограничивают исследование человеческих возможностей коллективного действия, «ведущего за пределы настоящего» (Bloch, 1995: 4–5).

Последнее лежит в основании той гармонизации множества преобразенных общностей, которое называется соборностью. Она становится реальной (мировой) манифестацией (а эта манифестация и составляет все содержание социально-метафизической телеологии) Софии — метафизической фрактально организованной матрицы конкретных универсалий. Шеллингианская трехсоставная София-Премудрость (Френч, 2015: 147–153) организуется Флоренским как единство гегелевских конкретных универсалий (Безменщиков, 2024: Электронный ресурс). Они же в составе Софии, обозначаемые Флоренским как «личности» (Флоренский, 2003: 277–279), могут напоминать в своем целом «Богочеловечество» В. С. Соловьева. Однако это множество «личностей» представляет собой свернутые потенции всех практических (внутримировых) задач, которые стоят перед множеством реальных преобразенных индивидов в истории, являющихся их частными проекциями.

Таким образом, преобразование индивида, преобразование общностей, рождение соборности — все эти социомерные задачи составляют лишь необходимый базис для познания и реализации задач божественного или космического масштаба. При этом весь этот масштаб полностью поддается описываемому транспонированию концептуальных содержаний, что не может не напоминать, в частности, такие проекты современников Флоренского, как всеобщая социология Г. Тарда (Тард, 2016).

Соответственно, после разработки самой общей и предварительной религиозно-философской теории для такой социальной утопии Флоренский переходит к

разнообразному анализу способов познания и реализации трансцендентных для непретворенной природы современного человека задач, чему посвящены почти все сочинения после «Столпа»⁶.

*РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ФЛОРЕНСКОГО*

Однако, поскольку все эти понятия не даны в сочинении ни социологически, ни даже в явном социально-философском контексте, а представлены на проблематичном стыке экзистенциального и метафизического дискурсов, то следует поставить вопрос: какую экзистенциально ориентированную (или ориентированную на дискурс философии жизни) составляющую Флоренский вносит в подобную метафизику социального бытия? Ответить на этот вопрос можно на основании одного из самых ярких примеров синтеза дискурсов в «Столпе».

Флоренский наследует идейный антииндивидуализм от славянофилов и Соловьева (Соловьев, 2020: 33–55)⁷, укрепляет его при изучении мистики и ортодоксии с тем, чтобы создать «наиболее важное и убедительное исследование глубин тринитарной христианской теологии со времен Халкидона» (Foltz, 2013: 6). В «Столпе» он формирует онтологию из платонических идей Платона, Оригена, Григория Нисского и Г. В. Ф. Гегеля: здесь индивид есть только момент или проекция его сверхиндивидуального начала. Топос этих начал Флоренский перенимает у Ф. В. Й. Шеллинга и Соловьева⁸, называя его Софией и сразу соотнося, почти не вспоминая в сочинении ни Шеллинга, ни Соловьева, с древнееврейской софиологической традицией (Флоренский, 2003: 270–272). Онтологическая структура этих начал и этого топоса — конкретная универсалия Гегеля, диалектическая пульсация развертывания и конкретизации (Ильин, 1918: 141–142) в которой преобразована в конкретизацию посредством экзистенциально осмысленной судьбы, тоже вполне гегельянской⁹. Другими словами, конкретно-универсальное, бывшее у Гегеля понятием, становится здесь «личностью», которая не развертывает себя во все более частных понятиях, чтобы конкретизировать себя (собрать свое реальное содержание) в особенном, но осмысляется в преобразении индивидом как его судьба — как то, что является всей его индивидуальностью и полагает все его цели (Безменщиков, 2024: Электронный ресурс). Таково историко-философское описание ранее данной социально-философской схемы онтологии в «Столпе».

И вот во всей этой объективно-идеалистической картине Флоренский делает удивительное платоническое допущение (обосновываемое им платонически же рожденными теологуменами — недогматическими мнениями Отцов Церкви: бытие — это память, вечное настоящее. Сущее рождается и пребывает как выражение этого бытия, его частная (и лишь потому временно-пространственная) индивидуация¹⁰. Итак, всю идеалистическую и объективную картину Флоренский венчает тезисом, который, с одной стороны, представляется действительно органичным продолжением его оригеновой теологии. С другой же стороны, сам тезис этот единственно характеризует и может быть непротиворечиво отнесен лишь к человеческому сознанию и человеческому социуму.

Радикально сворачивая прошлое в настоящем как память¹¹, Флоренский говорит как будто бы на языке онтологии и теологии: Бог мыслит вещами, бытие сущего — это памятование Бога и т. п.¹² Однако радикальный подход ко времени и его

онтологии — это радикальный подход к социуму и его истории, поскольку именно социум (и человек в социуме) живет временем и преобразует его в историю, в историю о себе.

Флоренский дает повод упрекать себя в космологии и космоцентризме (Хоружий, 2011: 556), в тенденции к вечному возвращению или оригинальном ницшеанстве¹³ именно потому, что уверен в вечном настоящем как природе сознания. Сознание не индивидуально, хотя индивидуально. Апология разума, которую Флоренский утверждает и которую ему также ставили в упрек (Еп. Феодор, 2011: 215–216), заключается в том, что в «Столпе» — в юношеском сочинении (и только здесь) — в предварительной и теоретической постановке своих вопросов, среди которых и социально-философские вопросы, мыслитель разрешает антиномический синтез метафизического и экзистенциального дискурсов с помощью «временного» переноса в сознание. Так он экзистенциализирует (в основном в формах гносеологических понятий) свою метафизику социального бытия.

Действительно, именно человеческое сознание пребывает в вечном настоящем памяти, это оно оперирует последней как субъективным бытием, порождает из него то, что связывает его с «объективным бытием» и что в дальнейшем Флоренский назовет «термин-орудие-орган» (или органон) (Флоренский, 2000: 378–380; Безменщиков, 2022: Электронный ресурс). Следовательно, и личности-начала по отношению к индивидам, отнесенные Флоренским в Софию и представляющие собой меоническое сущее памяти (сущее чисто потенциальное), которая наполняется и актуализируется через вовлечение посредством индивидов как ее собственных проекцией (т. е. средств) в мир, есть лишь в целом та же самая модель того же самого сознания. Чудо перехода, прыжка от разума непросветленного или непреображенного к преобразенному состоянию, имеющему сношение с Истиной как сверхрассудочным фактом, таким образом, не есть трансцендирование в теологическом или мистическом смысле, но есть — по той же подсказке автора об апологии разума — «преобразование ума» собственными силами и в собственных рамках.

Следовательно, терминологически гносеологическая ориентация дискурса в «Столпе» дает возможность Флоренскому свести вместе экзистенциальный и метафизический (теологический) нарративы с тем, чтобы сделать сознание (или разум) парадигматическим основанием своей онтологии. Другими словами, почти интимное описание собственного экзистенциального порыва к Истине и борьбы за нее со своим ограниченным разумом мыслитель соединяет с метафизическим описанием внутренней жизни «реалорной» Софии не просто посредством сквозного гносеологического дискурса, но и в рамках единой онтологической парадигмы. И если понимать «Столп» как предварительный (предпрактический) трактат, то указанное действие в контексте развиваемой философии вселенского социума становится фундаментом социально-эпистемологического оптимизма. Потому и антроподицея как оправдание бытия человека закономерно станет у Флоренского описанием социальномерных задач и возможностей Великого Сознания (Бога и Софии, Церкви, Порядка).

И если для религии спасения, а следовательно, и для религиозно-философской точки зрения, на ней действительно основанной, оптимизм утопического мышления естественен и ожидаем (т. е. тривиален), то для утопии как таковой, т. е. для разработанного проекта того, что с референтом этого проекта пространственно

или хронологически несовместимо «по определению», оптимизм, по мнению известного утопиолога Л. Марена, противоестественен (т. е. исследовательски перспективен). Ведь утопия негативным образом выявляет замкнутость и «запертость» того мира, в котором человек находится, и, более того, при любой попытке реализации обнаруживает практическую несинтезируемость двух своих психологических оснований — надежды и страха (Marin, 1984: 165–193).

При этом данное объяснение «Столпа» все же никоим образом не лишает напряжения антропологию Флоренского как в «Столпе», так и в дальнейших сочинениях. То, что бытие вообще и все социальное бытие построено как Великое Сознание, всеобщее сознание вечного настоящего (фактически как Адам Кадмон¹⁴) не лишает напряжения ту иерархию, на которой Флоренский настаивает в «Столпе» и в последующих работах. И все дело здесь в Истине.

КЛЮЧЕВЫЕ ИДЕИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ФЛОРЕНСКОГО

Если речь идет о Софии как Великом Сознании в гносеологических внешне и социально-метафизических внутренне терминах в «Столпе», то как Флоренский все-таки видит преобразование [индивидуального] сознания Истиной, что она привносит в него и как это связано с авторской социальной утопией?

Все дело в собственной структуре Истины, которую, как убежден Флоренский, открыл (по наущению Духа) Афанасий I Великий, — в ὁμοούσιον (омоусии) Троицизма (Флоренский, 2003: 68–73): Истина как единая сущность в своей внутренней жизни и в отношении к Другому раскрывается тройко (триипостасно), и следовательно, познание Истины становится познанием антиномии единого и многого в ней. В «Столпе», еще не зная о паламитской теории энергий, дающий свой и более догматический вариант решения для методологических вопросов о способах познания внутрибожественной жизни (антиномии единого и многого в Истине) (Хоружий, 2011: 555–557), Флоренский полагает, что как внутреннее отношение между божественными Ипостасями, так и их отношение к миру следует толковать через понятие о божественной Любви, которая при этом по всем своим параметрам может быть сведена как раз к парадигме божественной энергии. Экзистенциально божественная Любовь выражена как телеология существования, как желание и осуществление жизни воли — «найти себя в другом» (Рильке). Это в экзистенциальном плане простая рокировка: самостное неверное и пагубное заикливание собственных сил и желаний на самом себе (индивидуализм) раздвинуть до бытия другого — и заикливать на нем¹⁵, причем в социальном пространстве, ибо нужен еще и наблюдатель — третий. Заикливать на другом (втором, на Ты) значит начать объективно существовать для двойцы Я-Ты, а быть увиденным третьим (Он) в этом объективном бытии на двоих значит вернуться к себе узанным, объективно-социально существующим¹⁶..

Но эта рокировка в социальном пространстве не есть сама Любовь: не трансцендирование¹⁷ себя посредством другого есть Любовь как божественная энергия. Она — это то, что обеспечивает такую возможность, сохраняет ее актуальность, сохраняет значимость встречи этих троих, она есть их постоянная связность, их взаимное (поскольку трансцендирует тут, на самом деле, каждый в тройке¹⁸) существование в бытии, которое — память. Следовательно, Любовь — это пребывание в Истине (Алетейе) на собственном уровне, и она же — средство, гарант, бытийная

возможность, т. е. энергия (Валентини, 2015: 117–120; Френч, 2015: 107–110). Причем это такая энергия, которая всякий раз обеспечивает (в пределе, по крайней мере) неслиянность-нераздельность истинного (т. е. преображенного) бытия Я-Ты-Он, как это обеспечено Любовью в Божественной Троице (Флоренский, 2003: 99). Они не сливаются в одно, в единицу: трансцендирование, передача себя как силы, как заботы... полная передача не производит обнуления дающего, но наоборот, умножает, поскольку всегда рождает неслиянно-нераздельное новое единство (метафизически ипостасное), большее, чем единичные индивиды.

И вся эта апология Любви утопически хороша, но только до момента подсчета ее необходимых производных. Итак, Любовь — это лишь энергийная основа Триединства¹⁹. Триединство, понимаемое как $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\mu\omicron\upsilon\delta\mu\omicron\upsilon$, есть Истина. Истина в онтологии Флоренского выражена и осуществлена как София, для частного индивида Истина предстает в его «личности» (конкретно универсальной единице в Софии). Индивид, чтобы предаться Истине, должен принять триединство $\delta\mu\omicron\upsilon\delta\mu\omicron\upsilon\delta\mu\omicron\upsilon$ как высшую и тотальную структуру, которая обеспечит его контакт с Истиной, контакт со сверхиндивидным и трансрациональным²⁰ (в этом фактически и заключается требуемое Флоренским в «Столпе» преобразование разума, влекущее за собой и преображение психотелесное). Все возможные тройки Я-Ты-Он как здесь, так и в Софии (между «личностями») есть моменты конкретно универсального единства и существуют не ради самих себя — но ради тотальности истинного бытия сущего. Все преображенные индивиды и общности оказываются лишь фрактально вложенными в конкретно универсальное единство, или, с точки зрения Великого Сознания, моментами пространственно-временного припоминания того сущего в вечном настоящем, которому для наполнения содержанием необходимо отсекается от пространственно-временного индивида... но не случайно-эмпирическое особенное, как у Гегеля, а всю замкнутую на себе «самость» в стремлении ее меонизировать (свести к чистой возможности).

В чем здесь проблема? Проблема в том, что эта замкнутая на себе «самость» и есть частное не-конкретно-универсально-трансцендированное, т. е. отвлеченное (или себя отвлечшее, с точки зрения Флоренского), индивидное сознание как оно исторически сложилось, несмотря на платонизм, христианство и т. п. Иначе говоря, это никоим образом не проблема эсхатологии, онтологии или религиозной философии, т. е. религиозно-философского фундаментализма идеалистического толка или «традиционного утопического мышления как вакуума идеализма» (Vurgess, 2012: 275) Флоренского, а именно социально-философская проблема в рамках такой утопии. Аксиологическая иерархия заключена здесь в том, что Истина Флоренского не преображает весь состав индивида, как то предполагается ортодоксией (христорогией), но выбрасывает его исторически данное Я, объявляя его заблуждением, аутистическим расстройством²¹ культурно и социально обусловленного пространственно-временного момента настоящего, полного и бытийно значимого сознания²².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Внешне традиционная для русской религиозной философии софиология Флоренского может быть без потери философского содержания транспонирована в социальную философию или метафизику социального бытия, что коррелирует с устоявшимся в современной социальной философии антитеологическим мнени-

нием, ярко выраженным Ф. Джеймисоном, и гласящим, что «религия — это фигуральная форма, посредством которой решаются утопические проблемы» (Jameson, 1996: 161). Центральный ее концепт — София — не есть Лицо (ипостась), не есть Личность и не есть Богочеловечество²³. Она явлена в сочинении как метафизическое социальное бытие — полноценное, полное глубокой организации и жизни (Флоренский, 2003: 303–305), но при этом предуготовленное для реализации в мире как задача. Центральным экзистенциалом в этой теории выступает экзистенциал коллективного бытия — Любовь, выполняющая роль основы в динамике консолидации преображенных индивидов и общностей.

Решение дискурсивного синтеза, в котором были бы учтены индивидуальное, коллективное и объективно-материальное бытие, Флоренский находит в особом варианте вселенской (или космической) социологии: онтология здесь структурирована как Сознание, а социум — как конкретно универсальное единство. Прерывная (качественная) иерархия этого единства обусловлена антиномической диалектикой того принципиального преобразования всего состава человеческого индивида, являющегося искомым и базовым в этой теории, которое Флоренский связывает с волевым отказом от исторически (онто- и филогенетически) сложной частной индивидуальности индивида. При этом следует обратить внимание на то, что используемая Флоренским радикальная онтология (и антропология) памяти создает сама по себе существенные методологические трудности, которые еще предстоит решить, для анализа его мышления как утопического, поскольку память (даже в основе вневременной онтологии) деактуализирует будущее — одну из отмечаемых Р. Унгером имажинативных (относящихся к продуктивной силе воображения) основ утопического способа мышления (Unger, 2007: 80–90)²⁴.

Социально-философски система концептов «Столпа» организована на идеях всеобщего исторического процесса, хотя и не понимаемого как непрерывное позитивное развитие, и эпистемологического оптимизма. Новая реальность может быть достигнута, с точки зрения Флоренского, волевым актом разума. В этом акте совершается классически утопическое прерывание истории. И для развития этой утопии, обретшей формы социального проектирования в дальнейших сочинениях, «Столп» можно считать теоретическим этапом, на котором были сформулированы как базовые концепты, так и пути их дальнейшего практического применения. При этом археофутуристические (содержащие противоположные по своей сути стремления к архаическому и прогрессивному дискурсам и практикам) в своем философском содержании эти этапы с точки зрения современной социальной теории маркируют вхождение и соответствие философии Флоренского общеевропейскому контексту расцвета модернистской социологии, в которой проективно осмысленные утопические импульсы оформляли «контролируемый идеализм» (Павлов, 2019: 348–351).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Соответственно, персонализм как центральная интуиция, антропологическое ядро мировоззрения и сквозная тема метафизики Любви.

² Соответственно, литературно-философский мономиф и шовинистско-антисемитские комплексы Флоренского.

³ Антихристианское еретичество его религиозной философии.

⁴ Стоит также заметить, что, когда речь заходит о социально-политической философии Флоренского, то исследователи ограничиваются лишь его работой «Предполагаемое государственное устройство в будущем».

⁵ В такого типа исследованиях полагаемое мыслителем преобразование мира не социальное, а мистическое, и таким образом Флоренский записывается в теурги-мистики и лишается рациональной и практико-философской осмысленности.

⁶ Практический этап связан с так называемым периодом антроподии, центральными законченными сочинениями которого являются «У водораздела мыслей» и «Философия культа».

⁷ Здесь Соловьев стремится доказать бессмысленность метафизических основ индивидуализма.

⁸ В том числе чрезмерное количество мариологических пояснений и экспликаций в «Столпе» до сих пор вводит в заблуждение авторов, исследующих это сочинение. Зачастую они буквально понимают трансляцию у Флоренским соловьевской Софии и ее апофеоз как мариологического концепта Божественной Мудрости. См., например: (Karel, 2017: 115).

⁹ При этом почти насмешкой звучит снижение аксиологического значения понятия «самость» — гегелевского понятия индивидуальной судьбы. «Свою внутреннюю и вытекающую из нее внешнюю деятельность верующий полагает в качестве материала для стройки, т. е. себя самого эмпирического, ибо эмпирически человек сам для себя является не тем, что он есть, как Божие создание, как образ Божий, а лишь таким, каким он свободно выражает себя в подвиге, преодолевающим злую самость» (Флоренский, 2003: 194). У Гегеля же «не может быть личного отношения к судьбе, иначе говоря, не может быть несчастья в его внутреннем смысле, духовного несчастья, направляемого к целям духа. Антропологическая же судьба есть судьба внутри человека, внутри его интенсивного ядра, не та, “которая сама лишена самости — всеразрушающая судьба”, отрицаемая Гегелем, но судьба как определение самой самости, самой индивидуальной интенсивности души» (Чепурин, 2012: 154).

¹⁰ И надо отдать должное последовательности Флоренского, который в дальнейшем победит в себе остатки индивидуалистической или, как утверждает Половинкин, персоналистической картины мира... ведь анализировать органопроекцию он будет на основе той же онтологии, но прибегая при этом к экстраполяции того, чего не хватало этой модели, а именно средств индивидуации и формации бытия как сущего. См.: (Безменщиков, 2022: Электронный ресурс).

¹¹ Будущим, свернутым в настоящем, Флоренский займется в дальнейших сочинениях, и особенно в «Мнимостях в геометрии».

¹² «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она — образуемое содержание Бога-разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит вещами. Поэтому существовать — это и значит быть мыслимым, быть памятуемым или, наконец, быть познаваемым Богом» (Флоренский, 2003: 268).

¹³ «Совершенно в духе нищезанской критики христианской морали Флоренский обнажает второй план души, где уверенно заявляют о себе темные инстинкты» (Бонцкая, 2015: 33).

¹⁴ Ср.: «В “Монадологии и социологии” Тард утверждает... что сама Вселенная структурирована как общество: мир полон разнообразных коллективов, членами которых являются клетки, атомы и планеты, а также люди... социология мыслилась Тардом не столько как частная дисциплина, исследующая определенную область реальности, сколько как универсальный метод познания, применение которого распространяется на все виды ассоциаций, не ограничиваясь исследованием человеческих обществ» (Жихаревич, 2016: 85).

¹⁵ См. особенно главу «Дружба» в «Столпе» (Флоренский, 2003: 317–367).

¹⁶ Ср. в «социологическом истолковании всех вещей» Тарда: «Из принципа “я есмь” при всем многообразии мира невозможно вывести никакого существования, кроме моего: отсю-

да — отрицание внешней реальности. Но возьмите в качестве основополагающего факта постулат “я имею”, и вам окажутся даны неотъемлемые друг от друга имеющее и имеемое» (Тард, 2016: 124).

¹⁷ С. С. Неретина указывает по поводу этого термина: «Причастие “трансцендирующие” здесь очень важно как выражение незаконченности, постоянной наполняемости и глубинного поиска. “Трансцендентность” исключается как предположенность разрыва, отделенности от Бога» (Неретина, 1999: 210).

¹⁸ «Но Он, это третье Я, как созерцающее двоицу предметно, само является началом для новой троицы. Третьими Я все троицы срастаются между собою в едино-сущное целое — в Церковь» (Флоренский, 2003: 99).

¹⁹ При этом в «Столпе» Флоренский приходит отчасти и к тому, что она оказывается некоторым образом первична по отношению к самой Троице. «Многokrатно подчеркивая абсолютную важность в онтологии идеи единосущия, “ранний” Флоренский фактически заменяет “Бога-Вседержителя”» высшей реальностью, если можно так сказать, “Любви-Вседержительницы”» (Павлюченков, 2012: 44–45).

²⁰ См., например: (Моисеев, 2002: 164–167). В конце концов и символ, и символическое Флоренский будет понимать как запечатленную такую связь, которую всегда можно активировать и использовать для трансляции потусторонних смыслов и энергий в мир.

²¹ Действительно, ключевое для религиозной философии отношение современного человека к религии и Богу здесь, как и во всех подобных сочинениях, описывается как метафизический аутизм: сознание, занятое лишь собой, автоматически теряет интерес к этим предметам, единожды вышедшим из поля его зрения в бесконечную безразличную внешнюю область.

²² Ср.: Уильям Ирвин, анализируя смежную тему «подлинного Я», допускает его исключительно как индивидуальное Я, при этом он замечает, что попытка культивирования такой индивидуальности легко перерождается в создание и подчинение культу (Irwin, 2013)!

²³ В социально-философской проекции София не есть Богочеловечество как становящаяся эсхатология или эклезиялогия, а она есть полнота разума, причем коллективного, причем коллективного не в одном обыденно понимаемом настоящем, но в вечности. И это очень хорошо иллюстрируется не самим «Столпом», но дальнейшими сочинениями, где место Софии займет сублимальная область как индивидуального, так и коллективного сознания. См., например: (Флоренский, 2000: 421–433).

²⁴ Р. Унгер в своих работах, и особенно в «Самопробуждении», при анализе возможностей неэссенциальной онтологии в разработке прагматического утопического мышления, настаивает на антиномическом характере присутствия в утопии «пророчества» и «памяти». Если первое характеризует возможности экзистенциального или прагматического отношения к утопическим импульсам (например, обучение детей видению возможностей трансформации реальности), то второе путем метафизики «законов природы», «неизменности системы» или «природы человека» парализует будущее-как-воображение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Антипенко, А. Г. (2012) П.А. Флоренский о логическом и символическом аспектах научно-философского мышления. М.: Канон+. 172 с.

Безменщиков, А. Е. (2022) Антропология homo faber П. А. Флоренского [Электронный ресурс]// Полилог. Т. 6. №2. URL: <https://polylogos-journal.ru/S258770110020359-6-1> (дата обращения: 01.06.2024).

Безменщиков, А. Е. (2024) Онтологическая модель конкретно универсального в логике всеединства: от неогегельянства Ф. Г. Брэдли до софиологии П. А. Флоренского [Электронный ресурс]// Полилог. Т. 8. №2. URL: <http://ras.jes.su/polylog/s258770110031584-4-1> (дата обращения: 12.07.2024).

Бонецкая, Н. К. (2015) Русский Фауст. СПб.: Росток. 384 с.

Бужор, С. Е. (2024) Символ и миф как инструменты теургического преобразования действительного у о. Павла Флоренского и Вяч. Иванова // *Общество: философия, история, культура*. № 5. С. 62–68.

Валентини, Н. (2015) Павел Флоренский / пер. с итал. О. Хмелевской. М. : ББИ. 191 с.

Гаврюшин, Н. К. (2011) Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород : Нижегородская духовная семинария. 672 с.

Гольшев, А. П. (2014) Пифагорейско-математическая составляющая социальной философии П. А. Флоренского // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. № 4 (28). С. 234–242.

Еп. Феодор (2011). Рецензия на книгу «О духовной Истине. Опыт православной теодицеи» // П. А. Флоренский. Pro et contra / сост. К. Г. Исупов. СПб. : РХГИ. 824 с. С. 211–246.

Жихаревич, Д. (2016) Сеть и пена: спекулятивная социология Г. Тарда // Тард Г. Монадология и социология / пер. с фр. А. Шестакова. Пермь : HylePress. 124 с. С. 79–119.

Ильин, А. И. (1918) Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2 т. Т. 1. М. : Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова. 312 с.

Моисеев, В. И. (2002) Логика всеединства. М. : Per Se. 414 с.

Неретина, С. С. (1999) Тропы и концепты. М. : ИФРАН. 277 с.

Павлов, А. В. (2019) Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М. : Издательский дом «Дело» РАНХиГС. 560 с.

Павлюченков, Н. Н. (2012) Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М. : ПСТГУ. 288 с.

Половинкин, С. М. (2012) Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М. : РГГУ. 362 с.

Соловьев, В. С. (2020) Чтения о Богочеловечестве. М. : Академический проект. 293 с.

Тард, Г. (2016) Монадология и социология / пер. с фр. А. Шестакова. Пермь : HylePress. 124 с.

Тонковидова, А. В. (2021) Соборность в социальной реальности постсекулярного общества (на материалах философии С. Н. Булгакова и П. Флоренского) // *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. СПб. : РХГА. 484 с. С. 132–140.

Флоренский, П. А. (1996) Сочинения: в 4 т. Т. 1. М. : Мысль. 890 с.

Флоренский, П. А. (2000) Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М. : Мысль. 621 с.

Флоренский, П. А. (2003) Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М. : АСТ. 640 с.

Френч, М. (2015) Лик Премудрости / пер. с нем. Н. К. Бонецкой. СПб. : Росток. 527 с.

Хагемейстер, М. (2006) «Новое Средневековье» Павла Флоренского / пер. с нем. Н. К. Бонецкой // *Звезда*. № 11. С. 131–144.

Хоружий, С. С. (2011) Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский. Pro et contra / сост. К. Г. Исупов. СПб. : РХГИ. 824 с. С. 525–558.

Чепурин, К. В. (2012) Человеческая душа, ее интенсивность и судьба. Введение в антропологию Гегеля // *Вопросы философии*. № 17. С. 141–159.

Bloch, E. (1995) *The Principle of Hope*. Vol. 1. Cambridge : MIT Press, 617 p.

Burgess, O. (2012) *Revolutionary Bodies in Chuck Palahniuk's Fight Club* // *Utopian Studies*. Vol. 23. № 1. P. 263–280.

Foltz, B. (2013) *The fluttering of autumn leaves: Logic, mathematics, and metaphysics in Florensky's the pillar and ground of the truth* // *Studia Humana*. № 7. P. 3–18.

Jameson, F. (1996) *On the Sexual Production of Western Subjectivity; or, Saint Augustine as a Social Democrat* // *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham : Duke UP. P. 154–179.

Irwin, W. (2013) *Fight Club, Self-Definition, and the Fragility of Authenticity* // *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol. 69. № 3/4. P. 673–684.

Karel, S. (2017) *Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky* // *Bogoslovni vestnik* 77. № 1. P. 109–116.

Marin, L. (1984) *Utopics: Spatial Play*. NJ : Palgrave Macmillan. 280 p.
 Unger, R. (2007) *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge : Harvard University Press. 288 p.

Дата поступления: 15.08.2024.

METAPHYSICS OF SOCIAL EXISTENCE IN “THE PILLAR
 AND GROUND OF THE TRUTH” BY P. A. FLORENSKY

A. E. BEZMENSCHIKOV
 RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY

The article provides a brief analysis of P. A. Florensky's social philosophy as a possible and heuristically significant interpretation of the practical and philosophical component of his concepts. The object of the research is his work “The Pillar and Ground of the Truth”, the subject is the conceptual structure of this interpretation and some results of the analysis of the metaphysics of social existence resulting from it in this work. In particular, for the first time, attention is focused on how Florensky's epistemologically oriented approach to the problematic intersections of existential and metaphysical discourses in the interpretation of individual and social existence gives him the opportunity to make consciousness (or reason) the paradigmatic basis of ontology. Also, the religious and philosophical concept of “Love” as divine energy is translated into a socio-philosophical context and considered as an existential of collective existence. It is this existential, as a representation of the metaphysical essence of God the Truth, that Florensky places as the basis for the described dynamics of consolidation of transfigured individuals and communities. Outwardly traditional for Russian religious philosophy, Florensky's sophiology thus appears as the metaphysics of social existence. The study was carried out on the basis of historical, philosophical and hermeneutical types of analysis of the process, logic and results of the thoughts of the author of “The Pillar”. The nature of the results obtained allows us to speak about the conceptual structure of a social utopia, in relation to which “The Pillar” is a theoretical stage that forms both the author's basic concepts and ways of their further practical application, as well as the author's optimism regarding the possibilities of social epistemology and social design.

Keywords: P. A. Florensky; Sophia; utopia; social philosophy; metaphysics

REFERENCES

- Antipenko, L. G. (2012) *P. A. Florenskii o logicheskom i simvolicheskom aspektakh nauchno-filosofskogo mysleniia*. Moscow, Kanon+ Publ. 172 p. (In Russ.).
- Bezmenschikov, A. E. (2022) Antropologija homo faber P. A. Florenskogo. *Polilog*, vol. 6, no 2. [online]. Available at: <https://polylogos-journal.ru/S258770110020359-6-1> (accessed: 01.06.2024). (In Russ.).
- Bezmenschikov, A. E. (2024) Ontologicheskaii model' konkretno universal'nogo v logike vseedinstva: ot neogegel'ianstva F. G. Brëdli do sofiologii P. A. Florenskogo [Ontological model of the concrete universal in the logic of all-unity: from the neo-Hegelianism of F. G. Bradley to the sophiology of P. A. Florensky]. *Polilog*, vol. 8, no 2. [online] Available at: <http://ras.jes.su/polylog/s258770110031584-4-1> (accessed: 12.07.2024). (In Russ.).
- Bonetskaia, N. K. (2015) *Russkii Faust*. St. Petersburg, Rostok Publ. 384 p. (In Russ.).
- Buzhor, S. E. (2024) Simvol i mif kak instrumenty teurgicheskogo preobrazheniia deistvitel'nogo u o. Pavla Florenskogo i Viach. Ivanova. *Obschestvo: filosofii, istoriia, kul'tura*, no 5, pp. 62–68. (In Russ.).
- Valentini, N. (2015) *Pavel Florenskii* / transl. from Italian by O. Hmelevskaya. Moscow, The Biblical and Theological Institute Publ. 191 p. (In Russ.).
- Gavriushin, N. K. (2011) *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety*. Nizhniy Novgorod, Nizhniy Novgorod Theological Seminary Publ. 672 p. (In Russ.).

Golyshev, A. P. (2014) Pifagoreisko-matematicheskaiia sostavliaiushchaia sotsial'noi filosofii P. A. Florenskogo. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiiia. Sotsiologiiia. Politologiiia*, no 4 (28), pp. 234–242. (In Russ.).

Ep. Feodor (2011). Retsenziia na knigu «O dukhovnoi Istine. Opyt pravoslavnoi teoditsei». In: P. A. Florenskii. *Pro et contra* / comp. by K. G. Isupov. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Institute Publ. 824 p., pp. 211–246. (In Russ.).

Zhikharevich, D. (2016) Set' i pena: spekulativnaia sotsiologiiia G. Tarda. In: Tarde G. *Monadologiiia i sotsiologiiia* / transl. from French by A. Shestakov. Perm, HylePress Publ. 124 p., pp. 79–119. (In Russ.).

Il'in, A. I. (1918) *Filosofiiia Gegelia kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka*. Vol. 1. Moscow, G. A. Leman and S.I. Sakharov Publ. 312 p. (In Russ.).

Moiseev, V. I. (2002) *Logika vseedinstva*. Moscow, Per Se Publ. 414 p. (In Russ.).

Neretina, S. S. (1999) *Tropy i kontsepty*. Moscow, The Publishing House of the Institute of Philosophy of the RAS. 277 p. (In Russ.).

Pavlov, A. V. (2019) *Postpostmodernizm: kak sotsial'naiia i kul'turnaia teorii ob'iasniaiut nashe vremia*. Moscow, Publ. house «Delo». 560 p. (In Russ.).

Pavliuchenkov, N. N. (2012) *Religiozno-filosofskoe nasledie sviashchennika Pavla Florenskogo. Antropologicheskii aspekt*. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities Publ. 288 p. (In Russ.).

Polovinkin, S. M. (2012) *Khristianskii personalizm sviashchennika Pavla Florenskogo*. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ. 362 p. (In Russ.).

Solov'ev, V. S. (2020) *Cheniia o Bogochelovechestve*. Moscow, Academic Project Publ. 293 p. (In Russ.).

Tarde, G. (2016) *Monadologiiia i sotsiologiiia* / transl. from French by A. Shestakov. Perm, HylePress Publ. 124 p. (In Russ.).

Tonkovidova, A. V. (2021) Sobornost' v sotsial'noi real'nosti postsekuliarnogo obshchestva (na materialakh filosofii S. N. Bulgakova i P. Florenskogo). In: *Vizantiia, Evropa, Rossiia: sotsial'nye praktiki i vzaimosviaz' dukhovnykh traditsii*. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy Publ. 484 p. Pp. 132–140. (In Russ.).

Florenskii, P. A. (1996) *Sochineniia* in 4 vols. Vol. 1. Moscow, Mysl' Publ. 890 p. (In Russ.).

Florenskii, P. A. (2000) *Sochineniia* in 4 vols. Vol. 3 (1). Moscow, Mysl' Publ. 621 p. (In Russ.).

Florenskii, P. A. (2003) *Stolp i utverzhdienie Istiny: opyt pravoslavnoi teoditsei*. Moscow, AST Publ. 640 p. (In Russ.).

Frensch, M. (2015) *Lik Premudrosti* / transl. from German by N. K. Bonetskaia. St. Petersburg, Rostok Publ. 527 p. (In Russ.).

Hagemester, M. (2006) «Novoe Srednevekov'e» Pavla Florenskogo / transl. from German by N. K. Bonetskaia. *Zvezda*, no 11, pp. 131–144. (In Russ.).

Khoruzhii, S. S. (2011) Filosofskii simvolizm P. A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki. In: P. A. Florenskii. *Pro et contra* / comp. by K. G. Isupov. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Institute Publ. 824 p. Pp. 525–558. (In Russ.).

Chepurin, K. V. (2012) Chelovecheskaia dusha, ee intensivnost' i sud'ba. Vvedenie v antropologiiu Gegelia. *Voprosy filosofii*, no 17, pp. 141–159. (In Russ.).

Bloch, E. (1995) *The Principle of Hope*. Vol. 1. Cambridge, MIT Press, 617 p.

Burgess, O. (2012) Revolutionary Bodies in Chuck Palahniuk's Fight Club. *Utopian Studies*, vol. 23, no. 1, pp. 263–280.

Foltz, B. (2013) The fluttering of autumn leaves: Logic, mathematics, and metaphysics in Florensky's the pillar and ground of the truth. *Studia Humana*, 7, pp. 3–18.

Jameson F. (1996) On the Sexual Production of Western Subjectivity; or, Saint Augustine as a Social Democrat. *Gaze and Voice as Love Objects*. Durham, Duke UP, pp. 154–179.

Irwin, W. (2013) Fight Club, Self-Definition, and the Fragility of Authenticity. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 69, no. 3/4, pp. 673–684.

Karel, S. (2017) Sophiology as a Theological Discipline according to Solovyov, Bulgakov and Florensky. *Bogoslovni vestnik* 77, no 1, pp. 109–116.

Marin, L. (1984) *Utopics: Spatial Play*. New Jersey, Palgrave Macmillan, 280 p.

Unger, R. (2007) *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*. Cambridge, Harvard University Press, 288 p.

Submission date: 15.08.2024

Безменщиков Артем Евгеньевич — соискатель, сектор социальной философии, Институт философии РАН. Адрес: 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Тел.: +7 (495) 697-98-93. Эл. адрес: bae.iphran@mail.ru

Bezmenshchikov Artyom Evgenievich, Applicant, Sector of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Postal address: 12, Goncharnaya St., Bldg. 1, Moscow, Russian Federation, 109240. Tel.: +7 (495) 697-98-93. E-mail: bae.iphran@mail.ru